

NA SENDA DA RESPONSABILIDADE MORAL*

M. Patrão-Neves

Universidade dos Açores

O termo “responsabilidade” tem vindo a tornar-se de utilização cada vez mais frequente, quer ao nível de um discurso especializado por parte de várias áreas académico-profissionais e particularmente da filosofia, quer ao nível da expressão mais comum, numa pluralidade de sentidos divulgada e incentivada pelos diferentes meios de comunicação social. Com efeito, a sua significação explícita e precisa vai-se perdendo na justa medida em que o seu emprego cresce e se diversifica. Paralelamente, a exigência da sua rigorosa definição é tanto maior quanto a autoridade que assiste à sua evocação, a qual se exprime invariavelmente por uma obrigação, seja de ordem jurídica, seja de natureza moral.

No primeiro caso, isto é, na acepção jurídica de “responsabilidade”, o conceito tende a manter uma definição clara a partir dos critérios estipulados na lei vigente. Trata-se, pois, de um conceito tecnicamente definido e funcionalmente perspectivado. No segundo, isto é, na acepção filosófica, a “responsabilidade” reporta-se às diferentes modalidades da acção humana as quais tendem a diversificar-se sugerindo assim uma multiplicação de sentidos da “responsabilidade”. É sobretudo no plano filosófico e especificamente ético, em que este conceito tem vindo a ganhar novas determinações, que a sua elucidação se impõe.

Apresentaremos, primeiramente, um breve percurso do sentido protagonizado pela noção de “responsabilidade”, desde a vivência da realidade imediata que evoca e antes da formulação do termo, até à definição do conceito e proliferação de sentidos. O segundo e terceiro momentos serão dedicados à análise da concepção contemporânea de “responsabilidade moral” tal como é desenvolvida por dois importantes filósofos, Emmanuel Lévinas e Hans Jonas, respectivamente. Por fim, deter-nos-emos na reflexão de Paul Ricoeur

* O presente trabalho foi realizado durante o ano sabático, com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

sobre este tema, através da sua crítica às posições anteriores e à sua formulação de um novo conceito de “responsabilidade” que pretende ser mais realista e abrangente.

1. Noção tradicional de “responsabilidade”

A ideia de responsabilidade possui uma longa história, não obstante o conceito ser de enunciação ainda relativamente recente, e de apenas no século XX ter vindo a ganhar uma dimensão especificamente moral.

A noção de responsabilidade explicita-se e torna-se comum primeiramente durante a Idade Média. Ela é então assumida como uma qualidade a atribuir e não uma realidade (efectiva) a protagonizar, isto é, morfologicamente, como um adjetivo (o “ser responsável”) e não como um substantivo (a “responsabilidade”)¹. O conceito de “responsabilidade” só virá a ser definido, mais tardiamente, no século XVIII, no âmbito do Direito. A sua significação é, pois, primeiramente, jurídica (uma responsabilidade instituída), tendo-se desdobrado, neste plano institucional, em: “responsabilidade penal”, obrigação de aceitar a “punição” pelo mal realizado; e “responsabilidade civil”, obrigação de “reparação” de uma falta cometida. Desta forma, reconhece-se que a “responsabilidade”, em sentido jurídico, evoca necessariamente a ideia de “obrigação”, e também que exige a compreensão prévia da noção de “imputação”, ou capacidade de se assumir como sujeito de actos. A “obrigação” é assumida se a “imputação” for reconhecida.

A “imputação”, que Paul Ricoeur designa como “conceito fundador” da “responsabilidade”², é uma noção com uma longa tradição na filosofia moral, enquanto atribuição de uma acção livremente realizada a um sujeito que dela é autor ou causa. Nesta sua genuína acepção, observa também o sentido etimológico do termo “responsabilidade” o qual, atendendo ao seu sufixo e raiz (*re-spondeo*, apresentar-se como garante de uma promessa, de um compromisso), significa literalmente “a capacidade de responder pelos actos”. Assim sendo, verificamos que o conceito de “responsabilidade”, apesar de ter sido primeiramente definido pelo Direito, não se refere ou instaura uma nova realidade, mas antes formaliza uma ideia já ancestral na história da filosofia e originariamente apresentada sob a noção de “imputação” ou “causa”.

Com efeito, encontramos na Antiguidade clássica o termo *aitos* que significa “causa” e se refere à mesma realidade que hoje traduzimos pela noção de “imputabilidade” ou de “responsabilidade”³. Eis o que se confirma,

¹ Cf. Jacques Henriot, “Responsabilité”, in S. Avroux; A. Jacob; J. F. Mattei, (dirs.), *Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophiques*, vol. 2, Paris, P.U.F., 1990, p. 2250.

² Paul Ricoeur, *O Justo ou a essência da justiça*. Trad. portuguesa de Vasco Casimiro, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 37.

³ Cf. Jacques Henriot, “Responsabilité”, p. 2252.

por exemplo, quer em Platão, quer em Aristóteles. O primeiro estabelece, na *República*, uma clara correspondência entre a capacidade de escolher e a de assumir a responsabilidade⁴; o segundo liga explicitamente o exercício da vontade, como causa, à responsabilidade da acção, como efeito⁵. Em suma, a ideia de responsabilidade traduz primariamente uma relação causal que é já problematizada em termos éticos na filosofia grega.

De um modo que se especificará como significativamente distinto, é ainda esta ideia geral que prevalece em Kant, na *Metafísica dos Costumes*, quando o filósofo se refere à “imputação no sentido moral” como o juízo pelo qual se considera alguém como autor (*als Urheber*) (*causa libera*) de uma acção que desde então se chama facto e cai sob a alçada da lei⁶. Porém, o que se apresenta como verdadeiramente identificador da reflexão kantiana sobre a noção de “imputabilidade” é a distinção que o filósofo introduz, decisiva como condição para a autonomia da razão prática, entre dois tipos de causalidade: a da natureza, cosmológica (determinismo), e a da vontade, ética (liberdade). Esta distinção é primeiramente apresentada na *Crítica da Razão Pura* sob uma forma aporética (“Dialéctica transcendental”), sendo depois retomada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na afirmação da coincidência da liberdade com a lei moral, mas apenas justificada nas suas condições de possibilidade (terceira Secção). A realidade da liberdade (transcendental), da causalidade da vontade, e a sua ligação efectiva à lei moral só será fundamentada na *Crítica da Razão Prática* quando Kant afirma (no “Prefácio”) que a liberdade é “a *ratio essendi* da lei moral” e a “lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade”, isto é, que a liberdade é o fundamento da lei moral através da qual a liberdade se conhece ou se manifesta. Conhecendo a lei moral podemos conhecer a liberdade e só pela liberdade é que a lei moral existe. Lei moral e liberdade são afirmadas como reais e as noções kantianas de liberdade e de imputabilidade coincidem na instauração da obrigatoriedade de agir de acordo com a lei.

Paul Ricoeur, em *O Justo*, na sua apreciação histórico-filosófica da noção de responsabilidade, dirá que é a partir da coincidência kantiana de “liberdade” e “imputação” que neste último conceito se começa a esbater a tradicional significação de “capacidade de atribuição” (que corresponderia à sua dimensão cosmológica) e a destacar o sentido de “reparação” e de “san-

⁴ Platão escreve na *República*, X, 617c: “a responsabilidade é de quem escolhe”.

⁵ Na *Ética Nicomacheia*, Aristóteles afirma que “[...] porque o princípio do acto reside no próprio agente, que era senhor de não se embriagar e que é assim responsável pela sua ignorância”, III, 7, 1113b; acrescentando que “[...] se cada um é, num certo sentido, causa das suas próprias disposições, ele será também, num certo sentido, causa da aparência; se não ninguém é responsável pela sua má conduta, mas é por ignorância do fim que realiza as suas acções [...]”, ou 1114a.

⁶ Kant, *Metafísica dos Costumes*, Primeira Parte, § 13 (*Kants Werke*, Akademik-Ausgabe, Band VI, p. 438).

ção”, com base na sua ligação à lei. A “imputação” sofre, respectivamente, uma total moralização e juridificação de sentido. Foi ainda este processo que tornou possível o emprego sinónimo dos termos “imputação” e “responsabilidade”, de tal forma que este último veio a “desalojar” o primeiro (na sua dimensão cosmológica e moral), tornando-se um conceito puramente jurídico (“reparação” e “sanção”).

Apoiando-nos na reflexão de Ricoeur para a recuperação do conceito de “imputação” como antecessor do de “responsabilidade”, mas afastando-nos das implicações jurídicas decorrentes da equívoca sinonímia de ambos para incidirmos preferencialmente nas consequências morais da sua coincidência com a liberdade, concluiremos que é a partir de Kant que a liberdade se estabelece explícita e decisivamente como fundamento da responsabilidade.

De facto, a ideia que liga o sujeito, como causa, à sua acção livre, passa a história da filosofia, mas só encontra condições para se explicitar como “responsabilidade moral” tardiamente, após a reflexão filosófica a que assistimos, na modernidade e início da contemporaneidade, sobre a liberdade mas também sobre o sujeito: sujeito, tomado na consciência que tem de si, ou tribunal singular das suas acções que, só são verdadeiramente suas, só lhe pertencem, enquanto resultam do seu querer voluntário, isto é, enquanto são causadas pela liberdade. Podemos, por isso, afirmar que a ideia de responsabilidade tem uma tradição filosófica que o Direito, ao sistematizar a ideia em conceito, preservará, encobrindo, no entanto, sob a forma da lei jurídica, a dimensão moral que nunca lhe foi ausente.

Desde então e até ao presente, a determinação da responsabilidade pela liberdade não mais deixou de se consolidar, encontrando em autores como Jean-Paul Sartre uma expressão bastante radical: o peso irredutível e absoluto da liberdade (liberdade ontológica) impõe ao homem uma responsabilidade igualmente inalienável. Numa apreciação geral, a responsabilidade é entendida como uma consequência directa e irrecusável do exercício da liberdade – binómio que define igualmente o sujeito no seu estatuto moral de pessoa.

Nas últimas décadas, começou-se a assistir a uma extraordinária evocação da responsabilidade, primordial e explicitamente no âmbito da moralidade, protagonizando um sentido que ultrapassa largamente o conceito alargado de imputabilidade⁷. Sob esta concepção, que poderá já vir a ser

⁷ É importante acrescentar que permanece em aberto a discussão filosófica sobre se estaremos em presença de uma nova noção de “responsabilidade”, complementar da tradicional, ou se se tratará tão somente do mesmo conceito aplicado agora a novas realidades. A primeira posição é firmemente defendida por Hans Jonas no contexto da exigência de uma nova ética decorrente do valor moral da acção técnica e capaz de responder aos desafios de uma civilização tecnológica, sendo tacitamente perfunhada por muitos moralistas, em particular os que desenvolvem a sua actividade no âmbito da ética aplicada. A segunda posição parece ser a mais comum na afirmação de que o desenvolvimento da reflexão ética clássica no sentido de a tornar interveniente no mundo contemporâneo consiste numa

classificada de restrita, a responsabilidade reportava-se imediatamente à subjectividade no seu carácter individual, e à liberdade no seu carácter absoluto. Hoje, porém, a concepção de responsabilidade que se vai afirmando e divulgando não decorre mais, principalmente, de uma escolha mas consiste antes, sobretudo, num compromisso, como uma atribuição (tarefa ou missão) de que se é depositário. Por isso, a responsabilidade não depende mais estritamente da liberdade que se reconhece em cada um dos actos praticados, nem se limita a colocar o indivíduo em confronto consigo mesmo. Antes decorre da própria condição humana, de uma existência partilhada em comunidade, da dimensão de alteridade constituinte da própria subjectividade que estabelece um elo indissolúvel entre todos os homens⁸. A responsabilidade, sem rejeitar a noção de imputabilidade ultrapassa-a e apresenta-se também como apelo, podendo ainda interpelar o homem como uma exigência.

Este é o inédito sentido da “responsabilidade moral”, destacadamente protagonizado por E. Lévinas e H. Jonas no que se nos afigura como o único ponto comum da sua reflexão, ao mesmo tempo que o traço inovador e marcante da reflexão filosófica contemporânea sobre o tema: a concepção da responsabilidade como condição da humanidade do homem. São estes filósofos que, na contemporaneidade, conferem novos e fecundos sentidos à responsabilidade, diametralmente opostos – como resposta à anterioridade ou como resposta perante o futuro, respectivamente –, no reconhecimento da sua dimensão de alteridade.

2. “No princípio era a responsabilidade”: A “responsabilidade” como resposta à anterioridade, segundo E. Lévinas

O pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas condensa-se na afirmação da ética como metafísica primeira, como realidade primordial instauradora de todo o sentido, e em que a a noção de “responsabilidade” é, em rigor, estruturante das relações humanas e definidora do seu carácter ético. Obras como *Totalidade e Infinito*, de 1961⁹, e *Humanismo do outro homem*, de 1972¹⁰, e mais aprofundadamente em *Outramente que ser ou para além da essência* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), de 1974¹¹, apresentam a responsabilidade como “estrutura essencial, primeira, fundamental da sub-

ampliação de domínio, não implicando a instauração de uma nova ética. De facto, a oposição das duas posições é relevante sobretudo sob o ponto de vista teórico.

⁸ A obra *A Era dos Responsáveis*, de Alain Etchegoyen (trad. portuguesa de Maria Luísa Vaz Pinto, Linda-a-Velha, Difel, 1995.) insistirá na ideia de que a responsabilidade é directamente intersubjectiva, não se podendo elaborar-se num «solipsismo» irrealista”.

⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*. La Haye, M. Nijhoff, 1961.

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *L'Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgane, 1972.

¹¹ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, M. Nijhoff, 1974.

jectividade” – na expressão fixada pelo autor em *Ética e Infinito*, de 1982¹². Isto é, o homem assume-se como “responsabilidade” antes mesmo de se constituir como “subjectividade”, uma vez que a responsabilidade é, ela própria, constitutiva da subjectividade.

A reflexão levinasiana sobre a “responsabilidade” apresenta-se assim, imediatamente, como original, em relação à tradição filosófica ocidental, e problemática, em relação às categorias estruturantes do nosso pensamento contemporâneo. A apontada originalidade decorre inicialmente do ambiente sócio-cultural e religioso em que Lévinas nasceu e foi educado: filho de russos (lituanos)-judeus, cresceu na tradição hebraica do estudo da teologia bíblica e de meditação sobre os textos sagrados em geral (Talmude) em que a ideia de Infinito perpassa toda a realidade, e desenvolveu o gosto pela leitura dos clássicos russos na sua dominante interrogação pelo sentido da vida humana. A sua formação filosófica, junto de grandes mestres como Husserl e Heidegger, revela-lhe o alcance fecundo do método fenomenológico, mas descobre também já a sua desconfiança da ontologia como perspectiva privilegiada do pensamento filosófico ocidental.

A obra de Lévinas é igualmente influenciada pela sua vivência da segunda guerra mundial e do holocausto do povo judeu, o que parece vir a incentivar a sua meditação sobre as relações entre os homens (ética) e o sentido da obrigação que lhes preside (responsabilidade). Após a guerra o tema dominante das suas obras é então decisivamente a questão do outro, uma reflexão sobre a alteridade que decorre no plano ético, para alguém do ontológico, este último tradicionalmente centrado sobre o sujeito e construindo-se como um pensamento do mesmo. Os antecedentes desta temática remontam, porém, a um período anterior ao da guerra, durante o qual surgem os primeiros trabalhos originais do filósofo, como *De l'évasion*, de 1935, em que se denuncia já o peso da ontologia e a necessidade de dela se sair. Afastando-se desde então definitivamente do seu mestre Heidegger, Lévinas rejeita a violência da afirmação ontológica do eu comum à tradição filosófica ocidental e interroga-se preferencialmente sobre a bondade de ser, de se ser. A ancestral questão filosófica “porque existe o ser e não o nada?” é destituída a favor de “será justo que eu seja?” Esta última ganha especial pertinência quanto é certo que a subjectividade surge num mundo já povoado, face ao outro que me interroga sobre o meu atraso. Não se parte, pois, do direito à existência, mas antes se questiona esse direito, questiona-se a legitimidade do próprio eu. A atitude primordial da filosofia não deverá pois ser a da afirmação do eu, do ser, mas a de resposta ao outro, à transcendência. Mas então parte da ética e não da ontologia e manifesta a responsabilidade, a resposta do eu ao outro que o antecede, como anterior também e constitutiva da subjectividade.

¹² Emmanuel Lévinas, *Ética e Infinito*. Trad. portuguesa de João Gama, Lisboa, Edições 70, 1988.

Procurando sistematizar de forma maximamente condensada a riqueza da reflexão de Lévinas sobre a responsabilidade, diremos que esta se pode estruturar segundo dois diferentes sentidos a percorrer: um primeiro horizontal, em que o sujeito se encontra num face-a-face com o outro e a responsabilidade se descobre como resposta à eleição do outro, como dádiva de si; um segundo fundamental, o vertical, em que o sujeito se encontra perante a altura do Infinito e a responsabilidade se revela como resposta proporcionada ao Infinito, como santidade culpável.

A reflexão de Lévinas sobre a responsabilidade inicia-se com a sua problematização da subjectividade em *Totalité et Infini* e na afirmação de síntese de que a subjectividade se descobre na relação originária e irreduzível do face-a-face com o outro. Com efeito – dissémo-lo já – quando o sujeito surge no mundo ele não está só. Existem outros antes dele. Se os outros não existissem antes do sujeito, este poderia esquecer o seu atraso (*retard*) de origem e, neste esquecimento, imaginar poder tornar-se criador ou fundador do sentido. Porém, o atraso da sua subjectividade em relação aos outros nega que ele tenha estado na origem do ser deste mundo. O outro coloca, pois, o eu em questão ao romper a esfera do “mesmo” em que a consciência do eu se encontra cativa, alimentando a suposição da sua originalidade, pressupondo a sua realidade e definindo a sua essência a partir do conhecimento que tem de si, numa coincidência de si consigo mesmo. A pretensão de auto-posicionamento de soberania (afirmação violenta do eu, na sua dimensão ontológica) é destituída pelo reconhecimento de que os outros precedem o sujeito na sua individualidade. A individualidade do eu, a subjectividade é, pois, posterior à realidade do outro, à alteridade.

Na problemática da primordialidade da alteridade sobre a subjectividade, o “sujeito” é reconhecido no sentido etimológico do termo, isto é, como “sujeição”, como subordinação na dependência que o faz ser. O sujeito é sujeição ao outro que o faz ser: que o antecede, o chama, o espera, o ordena, em suma o elege. É o outro que elege o eu na sua individualidade; é na eleição que o eu se constitui na sua “unicidade”, no seu carácter único e insubstituível. Não, porém, como se de um privilégio seu se tratasse. Na dependência que o faz ser, o sujeito é “refém” do outro. Ser sujeito é ser refém, é ter que responder pelo outro, pelo outro que o elegeu e a quem tudo deve. Por isso, o sujeito não é nunca um “para-si”, mas sempre um “para-outrém”. Ou seja, ele não é imanência, ele nunca coincide consigo mesmo. O sujeito é “exterioridade”, é “estrangeiro” a si, pela deposição do eu na sua soberania e na abertura ao outro no despojamento de si. O eu é, pois, dádiva de si ao outro, numa “hemorragia” sem retorno.

Nesta dimensão “para alguém do ser”, no plano da ética, do relacionamento não violento do eu ao outro em que o sujeito se constitui no face-a-face do outro, o eu é na medida em que obedece à eleição do outro, ou seja, na medida em que responde ao seu apelo que, simultaneamente, é já também

um imperativo (que ordena) e uma acusação (pelo atraso). A subjectividade é quando se constitui como resposta ao outro, numa palavra: como responsabilidade. A “responsabilidade” é a resposta (não violenta) ao apelo do outro: “eis-me”.

Esta responsabilidade, constituinte da subjectividade, revela-se rigorosamente “indeclinável” e “intercambiável”: “indeclinável” porque o sujeito eleito não a pode recusar; “intercambiável”, porque tão pouco, na sua unicidade, se pode fazer substituir. O eu é o único a quem a responsabilidade foi confiada pelo que esta não cessa, nem pode ser delegada.

Mas quem é esse outro que se dá no face-a-face do rosto e que me constitui como responsabilidade?

No face-a-face do eu com o outro, o rosto do outro apresenta-se como um “enigma”, um enigma a decifrar na sua significação. Todo o enigma oculta uma realidade que está para além dele mas que ao mesmo tempo nele se manifesta. E o rosto, como enigma, afirma que a sua significação não se reduz ao fenómeno através do qual se torna significante, mas ultrapassa-o num excesso de significação que remete para o transcendente. Aliás, é o algo de não fenoménico que dá o enigma ao rosto e a realidade fenoménica em que o rosto se apresenta é quase um meio para que o “para além do fenoménico” e o “para além do ser” possam ser introduzidos no nosso mundo e no presente.

No enigma do rosto encontra-se um “vestígio”. Um vestígio de algo que passa pelo rosto e que nele se passa; vestígio de uma realidade que está para além dele, que o antecede; vestígio de uma anterioridade. O vestígio manifesta-se também como possibilidade de uma terceira direcção que escapa à alternativa da “ordem do ser”: ser e não-ser (o qual, aliás, é uma outra forma de ser – dirá o filósofo), imanência e transcendência. À “ordem do ser” Lévinas contrapõe a “ordem do vestígio”, condição de toda a ordem posterior e que não faz parte da própria de ordem alguma, e a que o filósofo se refere como “presença do que nunca lá esteve”, do que é sempre passado. Esta nova ordem de significação – “ordem pessoal” instaurada pelo o rosto e para a qual o enigma do rosto já reenviava – está para além do ser e do presente, manifestando-se como vestígio, transcendência mostrando-se passada, Anterioridade, presença ausente, Infinito. O rosto é então a epifania do Infinito, do absolutamente Ausente.

Este absolutamente outro – a alteridade verdadeiramente *alter* (que escapa às alternativas do ser e origem da alteridade do ser) – a imensidão e desmedida do Infinito que se apresenta no rosto como vestígio, essa presença ausente, essa proximidade distante, constitui a terceira dimensão do rosto. Uma terceira pessoa – o Infinito, o Deus invisível – a que Lévinas se refere através do pronome pessoal *Ille* (Ele). O “pro-nome” “Ele”, a “Ileidade” (do neologismo *Illéité*) é anterioridade an-árquica, tempo imemorial, “para-além” de onde vem o rosto., “perfil” que o passado adquire.

Desta sorte, o face-a-face do rosto não se reduz mais a uma relação entre o eu e o tu, do mesmo modo que o outro do rosto não se reduz a um tu. O outro é também “Ele”, “Ileidade”, e a relação que se dá no rosto “é uma intriga a três”. No mesmo sentido, também, a experiência do rosto não descreve uma realidade simples. O rosto é o ponto onde a realidade Inicial ou a Eternidade pode inserir-se no nosso tempo. A experiência do rosto manifesta o nó mesmo da criação.

O enigma do rosto é agora enigma da eleição que Deus faz de cada homem e o rosto do outro é agora o lugar no qual o eu é ordenado pela eleição do Bem. A subjectividade do eu, o sujeito criado é eleição. E ser eleito não é escolher, mas ser escolhido, eleito para outro, entregue a outro.

A experiência do rosto atesta não só a primazia da alteridade mas também a sua absoluta superioridade em relação à subjectividade que só se constitui pela eleição da alteridade e como resposta ao outro, responsabilidade. Uma responsabilidade “assimétrica”, na altura do rosto do outro, sem paralelo. Uma responsabilidade que se diz agora “total e ilimitada” como resposta proporcionada ao Infinito. Por isso Lévinas evoca as palavras de Dostoiewski, dos *Irmãos Karamazov* – “somos todos culpados de tudo e de todos e eu mais que todos os outros” – para exprimir o carácter infinito da responsabilidade. Trata-se de uma “santidade culpável”: quanto mais justo eu for, quanto mais eu substituir o outro, mais culpável sou. É uma responsabilidade que vai para além do que eu faço: eu sou responsável pelo mal que não cometi (a responsabilidade é também resposta ao que não me diz respeito, àquilo que não fiz; o que me diz respeito é por mim abordado como rosto). A responsabilidade infinita é uma exigência de santidade. É deste modo que Lévinas responde à interrogação de Caim, no IV livro do Génesis, “serei eu responsável pelo meu irmão?” – que apresenta como origem do drama do homem. A responsabilidade – conclui-se – é o único modo de ser perante o outro.

A concepção levinasiana de responsabilidade é, regra geral, alvo de críticas por parte quer de outros filósofos, quer dos seus comentadores mais entusiastas, sendo comum classificá-la simultaneamente como desenraizada da actual realidade humana e utópica. Esta apreciação é reforçada pela linguagem que Lévinas intencionalmente utiliza: intensa, nas significações que evoca, e radical, na exigência que exprime. A crítica revela-se duplamente negativa, sendo-o não só em si mesma enquanto justamente denuncia as fragilidades desta perspectiva sobre a responsabilidade, mas também no seu alcance excessivamente generalista, desmotivador de uma leitura mais aprofundada. Uma apreciação demorada do texto levinasiano torna manifesta, quanto a nós, a pertinência efectiva desta reflexão sobre a responsabilidade pela interpretação que apresenta da realidade humana na enunciação de “um outro modo de ser”. O homem que se constitui como subjectividade na intensificação do centramento sobre si mesmo e na reivindicação da sua

identidade ontológica suprime a autenticidade da sua humanidade como capacidade de responder ao outro, de se abrir ou de se dar ao outro, bem como as condições de um relacionamento não violento, de uma relação ética. O valor da reflexão levinasiana sobre a responsabilidade radica na afirmação desta como traço específico da humanidade do homem e, neste sentido, realidade autêntica e originária que pode vir a ser ocultada mas não suprimida. Todos e cada um de nós fomos, no passado, chamados à existência por outrém, que nos aguardava, a quem estivémos entregues e a quem permanecemos unidos (qual eterno cordão umbilical) na nossa capacidade de responder por e perante os outros. O face-a-face é a situação originária do homem e condição da sua humanidade.

Esta originária dimensão de relação virá, no entanto, a ser confrontada pela especificação da concepção de responsabilidade que, no radicalismo da sua irreversibilidade e assimetria, acaba por abandonar o homem a um irrecuperável solipsismo. O eu permanece só no face-a-face e o dizer da responsabilidade não estabelece qualquer comunicação. Esta é, quanto a nós, a crítica mais corrosiva que se pode dirigir à responsabilidade levinasiana uma vez que a atinge directamente no núcleo de que o seu valor emerge. Desta forma, o reconhecimento da dimensão da alteridade da subjectividade inerente a esta concepção de responsabilidade não se traduz no previsível e anunciado estabelecimento de uma fraternidade universal. A responsabilidade queda-se pela originária submissão do eu ao outro, numa solidão próxima do individualismo desvirtuador da intencionalidade desta filosofia, sem evoluir para a relação, verdadeiro domínio da ética.

3. “O princípio responsabilidade”: A “responsabilidade” como resposta perante o futuro, segundo H. Jonas

Depois de Lévinas e da interpretação da ética como responsabilidade, Hans Jonas e a sua afirmação da responsabilidade como princípio constitui outro grande marco para a reflexão sobre a dimensão moral da responsabilidade e a sua importância para uma vida ética.

Ao contrário do que terá sucedido com a mensagem de Lévinas que se provou fecunda apenas no círculo restrito dos filósofos ou moralistas em geral, a reflexão de Jonas tem-se difundido para além da elite mais alargada dos intelectuais, em geral, suscitando interesse num público bastante vasto e diversificado. A sua obra maior, *O princípio responsabilidade. Uma ética para o agir técnico*¹³, de 1979, foi um *best-seller*, testemunhando assim também a importância da reflexão filosófica como via de aproximação aos problemas que as sociedades contemporâneas enfrentam.

O princípio responsabilidade constitui o máximo desenvolvimento, em

¹³ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*. Trad. francesa de Jean Greisch, Paris, Cerf, 1995.

sistematização e aprofundamento, de uma intuição filosófica que se começa já a desenhar desde os finais da década de sessenta e que se mantém fiel no propósito de constituir uma nova ética, fundada num também novo princípio, capazes de responder às transformações da essência do agir humano. A acção especificamente humana não coincide mais com a tradicional noção aristotélica da acção imanente (*práxis*) como domínio total e único da reflexão ética – dirá Hans Jonas. Também a acção técnica, não meramente no sentido instrumental da *techné* aristotélica, mas, tal como no presente se verifica, como poder transformador da realidade sobre a qual se exerce, se reveste de implicações éticas.

No entanto, as éticas tradicionais, que o filósofo classifica genericamente como éticas da “simultaneidade e da imediatez”, são incapazes de considerar a natureza e alcance ético da acção técnica. Com efeito, aquelas desenvolvem-se no plano da imediatez temporal e da proximidade espacial da acção prática, consumada num momento determinado e entre realidades que se encontram numa relação directa (ética do reconhecimento). Além disso, a relação a que se reportam estabelece-se invariável e unicamente entre homens, no plano da intersubjectividade como originário da experiência ética, ficando toda a realidade extra-humana excluída da consideração ética. Sob esta perspectiva, a ética cuida do bem humano e da perfectibilização do homem. Porém, a acção técnica, na sua dimensão ética, ultrapassa tanto a imediatez temporal como a proximidade espacial. Simultaneamente não se limita ao domínio intra e inter-pessoal, mas projecta-se ao nível da natureza. A devastação da floresta tropical da Amazónia, como acção técnica do homem sobre a natureza, terá um impacto crescente no futuro, o qual afectará todo o planeta. Este tipo de acção não pode, segundo Jonas, ficar imune ao escrutínio ético.

Hans Jonas proporá, em alternativa, uma ética da “previsão e da responsabilidade”: porque reconhece que os efeitos das acções presentes têm uma significação ética no futuro o qual simultaneamente antecipam e modelam. E este futuro projecta-se tanto para o homem, nas sucessivas gerações da humanidade, como para a natureza, na continuidade da sua existência. A ética cuida do bem do homem, mas igualmente do bem da natureza que lhe está confiada. É sobre estas realidades – humanidade e natureza – que a responsabilidade jonassiana se exerce.

Procurando também em relação a Hans Jonas sistematizar condensadamente a riqueza do seu pensamento sobre a responsabilidade, estruturaremos a nossa exposição a partir das duas diferentes expressões com que aquela surge nesta filosofia: como “princípio”, desígnio último do filósofo e em que se impõe como solicitude, ou cuidado pelo perecível, e como “sentimento”, como primeiramente é introduzida e em que se revela como determinação a agir.

A reflexão jonassiana sobre a responsabilidade parte da evocação de Prometeu, “definitivamente desagrilhoado”, que, através dos avassaladores progressos da ciência, conquistou novos poderes que, até há pouco tempo, se

situavam para além da imaginação dos homens. Novos conhecimentos científicos, na sua enunciação teórica, traduzidos em novas tecnologias, pela capacidade da sua aplicação. O poder da tecno-ciência foi-se estendendo, contínua e decisivamente, primeiro sobre o mundo físico depois sobre a vida, primeiro sobre a vida na sua face exterior de relacionamento com a natureza circundante, depois sobre a vida na sua dimensão intrínseca, na sua própria identidade genética constituinte, primeiro sobre as plantas, depois sobre os animais, e depois ainda sobre o homem. Esta marcha vitoriosa de um poder cada mais dominador assenta no que Jonas designa por “ideal baconiano”, isto é, a orientação do saber para o domínio da natureza, tendo em vista o benefício do homem, a promoção do seu bem-viver.

Este processo tem sido simultâneo ao desenvolvimento de uma suposta ou simplesmente forjada “vocação” tecnológica da humanidade. Se o homem primeiramente recorreu   técnica como meio para alcançar os fins a que se propunha, entretanto o progresso tecnológico foi-se estabelecendo como um fim em si mesmo, através do empenhamento do homem na conquista de um poder sempre maior, sobre as coisas como sobre ele próprio. É neste sentido que Jonas denuncia o triunfo do *homo faber* sobre o *homo sapiens*.

O progresso, em particular o que se refere ao conhecimento da natureza e domínio da técnica (em que Jonas se centra),   tacitamente perspectivado como “potencialmente infinito”, numa escalada em que cada etapa é superior   que a antecede. Vive-se “a dinâmica utópica do progresso técnico”, automática – como dirá o filósofo – enquanto modo de funcionamento do *homo faber*. E os perigos de uma existência sob a “sombra da utopia” são vários, entre os quais destacamos o pressuposto que o desenvolvimento científico-tecnológico tem capacidade de se autocontrolar e a crença de que progresso é sempre bom e não cessa.

Entretanto, a história mais recente da humanidade mostra que os resultados tecnológicos contrariam, por vezes, as expectativas, chegando mesmo a poderem revelar-se perversos. O sucesso da revolu  o industrial em constante metamorfose, abrindo-se   irreprimível revolu  o tecnológica que hoje se desenvolve, trouxeram um novo estilo de vida ao homem: mais c  modo, fácil, próspero, mais diversificado no que se refere a actividades profissionais ou ocupa  es de lazer. Porém, trouxe igualmente elevados níveis de polui  o, sobre-explora  o de recursos naturais, elevadas densidades demográficas, etc. – aspectos que, no seu conjunto, ameaçam severamente a saúde do homem e o equilíbrio ecológico do planeta. Isto é, colocam em questão a sobrevivência da vida em geral da única e de todas as formas por que a conhecemos. Jonas dirá que a “promessa” da técnica moderna se inverteu em “ameaça”, e   esta ameaça de uma catr  stofe que conduz Jonas a referir-se a uma “heurística do medo”.

A “heurística do medo” constitui, no contexto jonassiano, uma metodologia própria de resposta aos perigos da ideologia tecnicista e de enuncia-

ção de um novo sentido da acção humana que se virá a definir pela “responsabilidade”. O “argumento do medo” exerce-se de imediato, como aconselhamento do agir porque, como já o sugeria o *daimon* socrático, sabemos primeiro o que não queremos do que o que queremos. Progressivamente revelar-se-á como contribuindo também para o desenvolvimento do saber preditivo e o aprofundamento da sabedoria prática. No primeiro momento, o medo reflecte uma dimensão negativa, alertando para a “prioridade do mau prognóstico sobre o bem” ou para a “profecia da desgraça” como determinantes do sentido de desenvolvimento do pensamento e da prescrição da acção. No segundo, assume uma dimensão positiva enquanto determinação a agir. O medo obriga a agir enquanto procura proteger o objecto do seu receio.

Nesta perspectiva, o medo não é entendido como destabilizador ou paralizador do homem (“medo patológico”), mas converte-se em força, expressão da capacidade de assumir os receios, e também estímulo para a investigação ou procura de conhecimento, se não dos efeitos, pelo menos das possibilidades dos efeitos (saber preditivo). A responsabilidade, primeiro suscitada pelo medo, corresponde à “convicção do nosso sentimento”, à coragem e moderação do agir. Esta “responsabilidade” não é mais sinónimo de uma “imputabilidade causal dos actos cometidos”; não é uma responsabilidade pelo “feito”, mas uma “responsabilidade pelo que há a fazer”, resposta do homem à solicitação que lhe vem dirigida de fora.

Se na aceção tradicional de responsabilidade esta se refere sempre a actos realizados e consiste numa relação causal que liga o homem à sua acção, na concepção inédita jonassiana instaura-se um novo tipo de causalidade que liga indissolavelmente a responsabilidade aos fins da acção. Daí que, no primeiro caso se possa afirmar que quanto menos se agir menor será a responsabilidade, pelo que a redução da acção poderá constituir uma atitude de prudência, enquanto no segundo o “poder fazer” impõe a obrigação do “dever fazer”.

A passagem do “poder” ao “dever”, ou melhor dizendo, a inversão do enunciado kantiano “tu deves, então tu podes” para a nova formulação (“tu deves, porque tu fazes, porque tu podes”) “tu podes, então tu deves” (a partir de um outro sentido e objecto do poder – como o filósofo previne), é uma das importantes características da ética jonasiana. O “poder” é a raiz do “dever”, um poder enquanto “força final causal”, emancipada pelo saber e pela liberdade (poder que escolhe os fins com conhecimento) e a responsabilidade é um “correlato do poder”, pelo que são a amplitude e o tipo de poder que determinam também a amplitude e o tipo da responsabilidade. Neste sentido, o homem será tão mais responsável quanto maior for o seu poder e é porque ele pode que é solicitado a agir, que ele deve agir pelo que não pode.

No contexto jonasiano, porém, a responsabilidade não é apenas um sentimento de “força” para a acção a partir de uma motivação exterior; a respon-

sabilidade não é apenas uma disposição para agir (virtude) em resposta ao que “há a fazer”. A responsabilidade é também um dever agir, uma obrigação de agir imposta pelo poder e dirigida particularmente para o que não pode e, por isso, não deve. Desta forma, a finalidade da acção, o objecto da responsabilidade é o “perecível enquanto perecível”, que Jonas descreve como o mais frágil, o mais vulnerável e, por isso também, o mais ameaçado. É a fragilidade e a vulnerabilidade do ser que afecta o homem e, assim, o destina à responsabilidade. E esta fragilidade e vulnerabilidade, a total ausência de poder, o carácter perecível e ameaçado, evidenciam-se maximamente na “natureza” e nas “gerações futuras”, que a acção técnica (no seu efeito cumulativo) faz perigar na sua “existência”, como no seu “ser-tal”.

A “natureza” é considerada enquanto objecto da evolução técnica do homem e, desta sorte, como sujeita à ameaça que essa acção constitui hoje face à vulnerabilidade por que a natureza se apresenta. A biosfera tornou-se objecto da nossa responsabilidade desde o momento em que o homem ganhou poder sobre ela, e essa responsabilidade traduz-se na obrigação de preservar a sua existência.

Quanto à humanidade, também ela se encontra ameaçada no seu futuro pelo próprio homem que, mais recentemente e sobretudo através dos avanços na área da genética, ganhou novos poderes sobre si mesmo. Aqui a obrigação é não só a de proteger a existência, mas também o “ser-tal” da humanidade (o que, conseguido na segunda obrigação, constitui sucesso também da primeira).

A existência efectiva dos seres, da vida, a simples existência tem direito à posteridade, sem que este direito necessite de ser fundado. O direito liga-se à existência e a obrigação, que responde a um direito, é obrigação da existência, obrigação de velar pelo futuro da humanidade. A tradicional correlação entre direitos e deveres – proporcionalidade entre os direitos que se usufrui e os deveres a que se está obrigado – rompe-se pela obrigação do poder ao qual, determinado pela fragilidade do vulnerável, não correspondem quaisquer direitos. Por seu lado, a fragilidade, o vulnerável, a natureza ou as gerações futuras não estão obrigadas a nada, a qualquer dever. O direito pertence ao existente perecível; o dever ao poder. A responsabilidade é obrigação e a prioridade de toda a obrigação é o existir.

Neste novo contexto, Jonas propõe um novo “imperativo categórico”, acompanhando a já referida transformação da essência do agir humano: “que a humanidade seja”. O primeiro imperativo é, pois, o que visa a existência do homem. E é o novo princípio ético da responsabilidade que confere validade ao “imperativo categórico”, como a toda a prescrição.

A responsabilidade, a responsabilidade em relação ao futuro, tal como Jonas a apresenta, apresenta-se agora como: “indefinida”, na medida em que não conhecemos cabalmente os efeitos distantes do nosso agir presente, em relação aos quais a responsabilidade se exerce; “imperiosa”, atendendo ao

valor do que está em jogo – a condição global da vida humana – e à finalidade essencial de que se trata – “que a humanidade seja”; “irreversível”, uma vez que, sendo responsabilidade pelo que não pode e por isso não deve, é de sentido único, não-recíproca, sem retorno; “irrevogável”, porque se não pode renunciar.

Acentua-se, assim, também, a dimensão da alteridade da responsabilidade já implicitamente anunciada no conceito inédito de responsabilidade pelo que “há a fazer”: trata-se de uma responsabilidade pelo outro enquanto outro, não pelo seu valor, mas simplesmente por existir e a sua vulnerabilidade solicitar o dever de quem pode. De facto, é a alteridade que se apodera da minha responsabilidade (na ausência de qualquer desejo do homem de apropriação), pelo que, de algum modo, ser responsável é aceitar ser feito “refém” pelo outro.

A ampla receptividade que a concepção jonasiana de responsabilidade alcançou, quer entre os estudiosos da filosofia, quer num público mais vasto e sobretudo a este nível, justifica-se facilmente pela sua consonância com as preocupações de natureza ecológica e com o questionamento bioético que na década de 70 e seguintes se fazem ouvir com vigor, sendo amplamente partilhadas por largos sectores das sociedades. Os principais contributos da ética jonasiana para a estruturação teórico-prática da ética do ambiente sintetizam-se na afirmação do valor intrínseco da natureza, através do reconhecimento da existência de fins em todo o ser, e na inclusão da natureza sob a responsabilidade do homem. Estes aspectos instauram uma nova relação de solidariedade humanidade-natureza e ampliam o domínio da moralidade ao não-humano o que nos conduz a afirmar que a posição de Jonas no domínio da ética do ambiente é bastante avançada em relação ao pensamento dominante na época. Ele não protagoniza um “ecocentrismo”, uma vez que afirma que apenas o homem tem a possibilidade de assumir a responsabilidade em relação à natureza (só ele deve porque só ele pode; só ele tem valor moral, no que corresponderá a um “antropocentrismo moderado”), mas contribui para desenvolvimentos futuros desta.

No que se refere aos principais contributos da ética jonasiana para a “bioética” destacamos: o elo entre a responsabilidade e a solicitude, a proporcionalidade inversa entre o poder e o dever, a ausência de correlação entre direitos e deveres e a presença indelével da responsabilidade pela existência. Neste âmbito, e principalmente na área da experimentação humana (em particular na genética) que mais preocupa Jonas, ele instaura o dever total face ao perecível, a solicitude ilimitada face ao vulnerável e o imperativo de preservar a essência do homem-imagem. Daí as suas conhecidas posições de pendor conservador, mais frequentemente criticadas ou simplesmente negligenciadas, como sejam, por exemplo, a da salvaguarda da integridade do homem face ao progresso biotecnológico, a da subordinação da experimentação à intencionalidade terapêutica e a da rejeição de todas as

experiências com seres humanos que têm por único objectivo aumentar conhecimentos. As restrições que o amplo conceito jonassiano de responsabilidade impõe ao desenvolvimento científico, mas sobretudo, no nosso ponto de vista, a valorização do “medo” no âmbito da ética da responsabilidade, na afirmação desta como um grau de poder (a exercer-se sobre o poder tecnológico) e permitindo a sua interpretação como autoridade estabelecadora de limites, constituem certamente os aspectos mais frágeis desta reflexão. Não obstante, é significativa a influência do pensamento de Jonas na ainda recente declaração do genoma humano como património da humanidade e na “declaração das responsabilidades das presentes gerações em relação às futuras gerações”.

No que se refere especificamente à responsabilidade, na sua característica enunciação do perecível como seu objecto e do futuro como seu limite, também não fica isenta de críticas. Bem pelo contrário, é precisamente a sua projecção no futuro, na dificuldade que arrasta consigo de identificação individual do sujeito da responsabilidade e de prevenção das consequências prejudiciais da acção, que constitui o principal alvo do criticismo. A reflexão de Ricoeur sobre a responsabilidade, a que nos dedicaremos de imediato, ilustrá-lo-á.

4. “Análise semântica” da “responsabilidade”: apreciação crítica das reflexões anteriores e recomposição do conceito de “responsabilidade moral”

Emmanuel Lévinas e Hans Jonas são indubitavelmente os filósofos que, na contemporaneidade, desenvolvem uma reflexão mais original, ampla e sistemática sobre a responsabilidade moral, de forma que não será excessivo acrescentar que os filósofos mais recentes que se detêm sobre esta problemática se reportam a ambos necessariamente. Eis o que, de imediato, diríamos também verificar-se com Paul Ricoeur que, sentindo a urgência de uma “semântica conceptual” do conceito de “responsabilidade”, decorrente da “proliferação e dispersão dos empregos do termo no seu uso corrente”, toma já inevitavelmente em consideração as acepções levinasiana e jonassiana. Neste caso, porém, acrescentaríamos, é precisamente visando as reflexões de Lévinas e de Jonas sobre a responsabilidade, explicitamente acusadas de estarem na origem da pulverização do conceito, que Ricoeur se propõe “recompôr” o sentido moral da responsabilidade, não sem todavia lhes atribuir alguns méritos que oportunamente destacaremos.

Paul Ricoeur em *O Justo*, mais precisamente no capítulo que dedica ao “conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica”, não se detém numa análise sistemática do pensamento de Lévinas ou de Jonas sobre a responsabilidade, limitando-se a destacar as respectivas características principais daquelas reflexões. Neste contexto ele é explícito quanto ao sentido crí-

tico da sua apreciação a qual incide sobre a extensão equivocadamente excessiva que aqueles filósofos terão atribuído à responsabilidade: excessiva, na formulação levinasiana da "santidade culpável" e na designação jonasiana da "responsabilidade pelo futuro"; equívoca, no extravasar, comum a ambos os filósofos, da dimensão jurídica de "reparação" e "punição" do conceito. São estes aspectos que, no seu conjunto, terão contribuído para o actual sentido difuso e ambíguo da noção de "responsabilidade": a desconsideração do sentido preciso do termo na sua acepção jurídica contribui para a ausência de rigor na sua definição, aspecto reforçado pelo alargamento da obrigação que a responsabilidade evoca para além da imputação de uma acção (ou omissão) ao seu autor. A assumpção da "responsabilidade" como "princípio" (anunciada por Jonas mas também efectiva em Lévinas – dirá Ricoeur) consubstancializa estes aspectos. Daí que, para Ricoeur, tanto Lévinas como Jonas (se bem que cada um de maneira diferente) confirmam uma "extensão virtualmente ilimitada" à responsabilidade ao mesmo tempo que – diremos – despersonalizam o seu sentido – estas são certamente as duas críticas mais poderosas que Ricoeur dirige ao novo conceito moral de responsabilidade. Procuraremos aprofundá-las um pouco mais para melhor vir a compreender o sentido da alternativa proposta por Paul Ricoeur.

A "extensão virtualmente ilimitada" que a responsabilidade tem vindo a conquistar na filosofia contemporânea parece primeiramente derivar, como se de um processo compensatório se tratasse, do recuo da concepção da "imputação" verificado no campo jurídico e na sequência do estudo que Ricoeur previamente lhe dedica. De facto, acrescentará, a evolução do conceito de "responsabilidade" no domínio jurídico e moral cofirma-se antes ocorrer em perfeita articulação: o "deslocamento a montante" do conceito jurídico move a responsabilidade para quem do plano das acções cometidas para o da prevenção das suas consequências negativas, na formulação de uma "prudência preventiva" que se harmoniza, em simbiose, com a nova extensão do conceito moral de "responsabilidade". Neste último caso, ter-se-à assistido a um duplo "deslocamento": no objecto e no alcance da responsabilidade.

A denúncia do deslocamento do objecto da responsabilidade visa particularmente Lévinas uma vez que se refere à evolução da consideração dos "danos cometidos" para a própria vulnerabilidade e fragilidade confiada a cada um e a todos nós; à "inversão" da procedência da responsabilidade não mais do foro interior do sujeito singular, mas do outro que é qualquer um. Paralelamente, a responsabilidade deixa de ser apenas um "juízo" sobre a relação que se estabelece entre o sujeito da acção e os efeitos desta, para consistir também na própria "relação" entre o agente moral e aquele outro sobre o qual a acção se exerceu. Ricoeur não deixa de chamar a atenção para o facto deste "deslocamento" reforçar a noção tradicional de "imputabilidade", ao manter sempre a designação de um sujeito como autor dos seus

actos – aspecto especialmente importante na situação em que a ausência de limites espaço-temporais da responsabilidade a dissimulam (anonimamente) por todos e, por isso, de alguma forma, por ninguém. Não obstante, a crítica ricoeuriana a este deslocamento do objecto da responsabilidade mantém-se pelo seu contributo para a nova extensão apontada à responsabilidade.

Por seu lado, a denúncia do deslocamento do alcance da responsabilidade visa particularmente Jonas uma vez que se refere ao alargamento espacial e temporal da consideração dos efeitos das acções realizadas aqui e agora. Acompanhando Jonas em parte do percurso deste, Ricoeur corroborará que aquele processo se reporta à extensão dos poderes protagonizados pelo agente. Ele irá mesmo mais longe considerando que a enunciação da trilogia dos “poderes”, “prejuízos” e “responsabilidades”, todos igualmente extensos, poderá constituir uma via contínua entre o movimento simultâneo da responsabilidade para montante – alcançando a obrigatoriedade de comportamentos de precaução – e para jusante – alcançando os efeitos potenciais das acções realizadas. Porém, segundo Ricoeur, o contributo mais importante de Jonas para a concepção especificamente moral do conceito de responsabilidade terá sido o de chamar a atenção para as obrigações presentes em relação à humanidade futura. Não obstante, no plano da reflexão jonassiana, a dificuldade persiste em contemplar, através do conceito de responsabilidade, a preocupação com as gerações futuras sem perder a noção de duração: esta é imprescindível para a manutenção das relações de proximidade e de reciprocidade indispensáveis, por sua vez, à subsistência da noção de reparação.

Estes aspectos estão, aliás, contemplados nas dificuldades gerais que Ricoeur aponta à dita “extensão virtualmente ilimitada” da responsabilidade e às quais procurará responder (se bem que apenas parcialmente – segundo reconhece) através da tentativa de formulação de uma nova noção de responsabilidade. Esta deverá substituir a formulação da noção de “imputabilidade” pela de “prevenção” e a de “reparação” pela de “precaução”, mantendo o conteúdo das primeiras nas segundas, assim enriquecidas e ampliadas sem nada terem perdido das suas significações originais. As apontadas dificuldades no contexto da extensão ilimitada da responsabilidade, são em número de três e reportam-se às ideias de: imputabilidade, solidariedade e risco partilhado. A primeira, a da imputabilidade, consiste na dificuldade de identificar o responsável, isto é, o autor de efeitos nefastos numa situação em que as acções singulares ganham sentido no âmbito dos sistemas instituídos. O sistema ecológico, por exemplo, estrutura-se a partir de uma infinidade de decisões individuais combinadas com outras tantas de um número múltiplo de interventores, pelo que a responsabilidade por um qualquer evento concreto se dilui por todos. O filósofo dirá que há que considerar conjuntamente os indivíduos e os sistemas e que o responsável será aquele que detém o poder causador dos prejuízos.

A segunda, a da solidariedade, consiste na dificuldade de determinar o limite máximo permissível da extensão da responsabilidade, no tempo e no espaço, sem perder a possibilidade desta vir a ser assumida pelos seus autores, isto é, sem que a solidariedade entre o agente e a acção se desfaça. O filósofo admitirá, a este nível, uma ampliação da responsabilidade que se estenda até às gerações futuras, atendendo ao elo jonasiano da filiação. A terceira, a do risco partilhado, consiste na dificuldade de manter a noção de reparação na ausência total de reciprocidade entre os autores das acções e as suas potenciais vítimas. Ricoeur não hesitará em responder que apenas a noção de duração, não ilimitada, preservará a de solidariedade, mantendo a reciprocidade entre os acções e os seus efeitos.

Estas três dificuldades exprimem, no seu conjunto, a anteriormente indicada despersonalização da responsabilidade fortemente decorrente da sua excessiva expansão. Em síntese, podemos dizer que Ricoeur favorece uma maior extensão da responsabilidade, salvaguardando o risco da sua despersonalização.

No que Ricoeur designa por “concepção preventiva da responsabilidade”, na assimilação de um sentido prospectivo ao tradicional retrospectivo, a questão que verdadeiramente importa é a do equilíbrio entre a consideração dos “efeitos intencionais”, incluídos na intenção concretizada pela acção realizada, e dos “efeitos laterais”, exteriores e secundários aos objectivos da acção. Esta questão é, por um lado, aquela mesma a que a reflexão jonasiana já nos conduzia quando expunha a dificuldade de expandir a responsabilidade às gerações futuras na ausência de uma noção de duração e, por isso, à margem da solidariedade que liga o agente às suas acções e às consequências das mesmas; por outro, é também a mesma questão que se encontra ao longo da história da filosofia, particularmente bem problematizada pelos medievais e que Hegel, de algum modo, resolve de uma forma fecunda através da noção de *Sittlichkeit*: a moral social concreta contempla a perspectiva próxima e distante da acção humana.

A consideração da intencionalidade da acção exclui da esfera da responsabilidade todas as outras consequências, não visadas mas reais, que nela se originam (o paradigma evocado é de “lavar as mãos” em relação às consequências não procuradas das nossas acções); a consideração da responsabilidade pelos efeitos secundários das acções, num horizonte ilimitado, converte a responsabilidade em fatalismo. Porém, a reflexão sobre este dilema a partir do pensamento hegeliano – dirá Ricoeur – permite compreender que os efeitos a curto ou a longo prazo da acção, a imputabilidade da acção ou a designada “socialização dos riscos” não se opõem necessariamente. E a ponderação destes pares de contrários no âmbito de uma designada “moral da medida”, através da evocação da ancestral máxima grega “nada em excesso”, permite considerá-los conjuntamente. Daí que Ricoeur, na sua concepção preventiva da responsabilidade, sugira serem precisamente os riscos não

cobertos aqueles a deverem ser imputados ao sujeito. Isto é, o sujeito é responsabilizado em relação à “virtude da prudência”, não apenas no seu sentido mais comum e fraco de prevenção, mas no mais específico de *phronesis*.

Desta forma, uma vez mais se confirma que a “recomposição” do conceito da responsabilidade, num horizonte que vai de montante a jusante, terá de articular complementarmente os dois sentidos. Neste recém formulado tradicional contexto impõe-se a prática da prudência, na sua acepção grega de “juízo moral circunstanciado”, para o reconhecimento dos efeitos por que podemos ser legitimamente responsabilizados, na ponderação equilibrada, mediana, dos dois níveis de consideração das múltiplas consequências do agir. Só a prudência viabiliza efectivamente o exercício da responsabilidade moral – conclui-se.

Em síntese, afirmamos que Ricoeur não introduz verdadeiramente qualquer novo elemento para a concepção contemporânea de responsabilidade, mas tem o mérito de, através do enraizamento desta na história da filosofia, viabilizar a sua expansão unitária, coerente e fecunda. Afinal, o objectivo do filósofo não era o de *reformular* o conceito de responsabilidade mas o de o *recompor* no curso da sua aparentemente anárquica evolução contemporânea. E o alcance da sua reflexão está – diremos – na articulação da responsabilidade levinassiana pelo outro, da responsabilidade jonassiana pelo futuro, na exigência de reparação e de punição decorrente da imputabilidade, numa mediação operada pela prudência.